

<https://helda.helsinki.fi>

pö Hans Joas yhteiskuntateorian ja toimintateoria

Kilpinen, E.

Gaudeamus

2019

pö Kilpinen , E 2019 , Hans Joas yhteiskuntateorian ja toimintateorian s
Kauppinen , M Pyykkönen & O-P Moisio (toim) , 1900-luvun saksalainen yhteiskuntateoria .
Gaudeamus , Helsinki , Sivut 238-254 .

<http://hdl.handle.net/10138/314153>

publishedVersion

Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.

This is an electronic reprint of the original article.

This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.

Please cite the original version.

Hans Joas – yhteiskuntateorian ja toimintateorian synteesi

Erkki Kilpinen

Vuonna 1948 syntyneen Hans Joasin suhde saksalaisen yhteiskuntateorian perinteeseen on monella tapaa mielenkiintoinen. Kenties hän ei pyri vähempään kuin tuon teoriaperinteen transsendenssiin. Transsendenssihan tarkoittaa tarkastelupiirin laajentamista sen entisten, annettuina pidettyjen rajojen ulkopuolelle, siten että lähtökohtaiset taustaoletukset edelleen säilytetään, ja jotain tällaista Joas selvästi tavoittelee, kun hän määrittelee ne peruskäsitteet, joita yhteiskunnan teoreettisessa tutkimuksessa tulisi käyttää. Joas ja hänen työtoverinsa Wolfgang Knöbl huomauttavat varta vasten, että he puhuvat yhteiskunnan käsitteellisestä tutkimuksesta mieluummin oppisanalla *Sozialtheorie* kuin Saksassa tavanomaisemmalla termillä *Gesellschaftstheorie*.¹ Tätä termivalintaa he perustelevat osaksi sillä, että yhteiskuntateorian (*Gesellschaftstheorie*) käsitteellä on joidenkin mielestä liiaksi kansallisvaltiollisia konnotaatioita, eikä se näin ollen globalisaation aikakaudella enää kunnolla vastaa todellisuutta. Teoreettisesti perustavampaa on kuitenkin kirjoittajien viittaus niihin aiheisiin, joita *Sozialtheorie*-termillä nimetyn yhteiskunnan tutkimuksen tulisi käsitellä: ”Sosiaaliteoreettinen ajattelu käsittää olennaisesti inhimillisen toiminnan, sosiaalisen järjestyksen ja sosiaalisen muutoksen tarkastelun, myös normatiivisesta näkökulmasta.”² Joas siis asettaa toiminnan ensimmäiselle sijalle niiden aiheiden joukossa, joita teoreettisessa tutkimuksessa tulee tarkastella.

Perinteisen yhteiskuntateorian kannattajalla saattaa olla vastaus valmiina, ja hän voi sanoa, että onhan yhteiskuntateoriassa toki vanhas- taankin otettu kantaa myös toiminnan kysymyksiin.³ Joasin ja Knöblin

vastarepliikki tähän olisi puolestaan se, että kenties on, mutta toiminta on ymmärretty liikaa arkiajattelun mukaisesti. Teoreettisesti perustellumpi käsitys edellyttää myös toiminnan problematisoimista uudella tavalla, josta tuonnempana tulee lähemmin puhe. Toiminnan vastinpareina olevista yhteiskunnan järjestyksen ja muutoksen käsitteistä voi taas todeta alustavasti, että yhteiskunnallinen muutos on Joasin mielestä aina kontingentti ilmiö, eikä sosiaalista järjestystä (*soziale Ordnung, social order*) voi perustella pelkästään yksilöiden pyrkimyksiin ja niiden mahdolliseen rationaalisuuteen viittaamalla. Näillä kannanotoilla hän asettuu yhtä aikaa sekä historiallisen materialismin kaltaista historianteleologiaa että historian pelkäksi yksilulotteiseksi modernisaatioksi ymmärättäviä käsityksiä vastaan. Joasin mukaan vakavat historialliset muutokset ovat siis oikeastaan ennustamattomia (lyhyen aikavälin trendiennusteet voivat olla mahdollisia), ja yhteiskunnallisen järjestyksen perustelevilla arvoilla on aina jollain tavoin pyhyyteen viittaava luonne. Nämä kaksi oletusta yhdistävät Joasin saksalaiseen historistiseen perinteeseen, jossa hänen merkittäviä edeltäjiään ovat olleet esimerkiksi Max Weber, Ernst Troeltsch ja Georg Jellinek. Hänen inhimillisen toiminnan erikoisluonnetta *luovana toimintana* korostava käsityksensä puolestaan liittää hänet Yhdysvalloista peräisin olevaan pragmatistisen filosofian perinteeseen. Näiden kahden tradition parhaiden saavutusten yhdistäminen on ollut Joasin työn kantava ajatus.

Ennen kuin käyn valottamaan sitä kehitystä, jonka kautta Joas on kannalleen päätenyt, mainitsen vielä hänen yhteiskunta- ja historiankäsityksensä empiirisestä sisällöstä. Se erottaa hänet radikaalisti varsinkin sosiologiassa esiintyneistä modernisaatioteorioista (esimerkiksi Talcott Parsonsista ja tämän seuraajista). Kun tarkastellaan eri yhteiskuntatieteiden historiallista kehitystä, 1900-luku on nimenomaan sosiologian vuosisata, sillä tämä tieteenala vakiintui yleiseksi yhteiskuntatieteeksi juuri tuon vuosisadan kuluessa. Yleisessä historiassa 20. vuosisata oli puolestaan mittasuhteiltaan ennennäkemättömien sotien ja muun väkivallan, niin institutionaalisen kuin satunnaisemman väkivallan, vuosisata. Sosiologian teoriassa, jopa sosiologisessa kirjallisuudessa kaikkiaan, tuo 1900-luvun tunnusomainen piirre on kuitenkin sivuutettu vähin äänin. Sota ja väkivalta voidaan tietysti tuomita, mutta perusteltu tuomitseminen edellyttää myös jäsentynyttä tietoa niistä, siis niiden ottamista tutkimuksen kohteiksi. Sodan ja väkivallan pitäminen jonkinlaisina historian jäänteinä ja perimmiltään irrationaalisina poikkeusilmiöinä on Joasin mielestä seurausta modernisaatioteoreettisista taustaoletuksista, ja nuo sosiologien tietoisuudesta torjutut ikävät tosiasiat hän on pyrkinyt saattamaan järjestelmällisen tutkimuksen

piiriin. Joasin ja Knöblin yhteisen, sodan ja yhteiskuntatieteiden historiallista suhdetta tarkastelevan teoksen otsikko *Kriegsverdrängung* (2008) viittaa juuri siihen, kuinka sota ja väkivalta on yhteiskuntatieteissä liian usein pyritty aktiivisesti unohtamaan.⁴

OPPIHISTORIALLISTE ERITYISONGELMASTA SYSTEMAATTISEEN TEORIAAN

Joas myöntää itse, että hänen kiinnostuksensa sotaan ja väkivaltaan on osaltaan välien selvittelyä hänen isänsä, entisen natsin ja SS-miehen, muiston kanssa.⁵ Isä kuoli Hansin ollessa kymmenvuotias, mikä jätti perheen erittäin niukkoihin taloudellisiin oloihin yksinhuoltajaäidin huomaa. Sukulaisten, ystävien ja sosiaalityöntekijöiden neuvoista huolimatta Hans ja hänen sisarensa hakeutuivat silti oppikouluun ja myöhemmin yliopistoon. Koululaisena Joas loisti erityisesti matematiikassa ja fysiikassa, mutta suuntautui yliopisto-opinnoissaan alusta pitäen yhteiskuntatieteisiin ja historiaan. Joasin kouluvuosina omaksuma työteliäisyys ja varhain kehittynyt kyky teoreettiseen erittelyyn näkyvät hänen suomalaista pro gradua vastaavassa sosiologin diplomityössään, joka tarkasteli rooliteoriaa. Se ilmensi myös kaupallisena kustanteena, ylsi kolmeen painokseen ja myi yli 7000 kappaletta.⁶

Näin lupaavasti alkaneet opinnot tähtäävät seuraavaksi tietenkin väitöskirjaan, ja sitä laatiessaan Joas valitsi myöhemmän teoreettisen suuntautumisen. Hän aikoi ensin käydä dialogia sosiologian ja marxismin välillä, kuten oli tehnyt diplomityössään, mutta huomasi pohdintojensa johtavan yhä uudelleen amerikkalaisklassikko George Herbert Meadin ajatuksiin ja niiden oikeanlaisen tulkitsemisen ongelmaan. Työtä ohjannut professori ehdotti, että Joas matkustaisi Yhdysvaltoihin tutkimaan Meadin kirjallista jäämistöä ja muita Saksassa tuntemattomia lähteitä. Joasin kertoman mukaan tämä kuulosti suunnilleen samalta kuin että hänelle olisi ehdotettu lentoa kuuhun. Tämä ei kerro Saksan ja Yhdysvaltain välisen opiskelijavaihdon tuolloisesta tilasta vaan siitä, kuinka taloudellinen niukkuus saneli hänen näköpiirinsä rajat. Hän sai kuitenkin matka-apurahan, tutki puolen vuoden ajan arkistoja Yhdysvalloissa ja sai niistä tietoja, jotka kertaheitolla muuttivat kuvaa Meadista klassikona. Joasin vuonna 1979 väitöskirjana esittämä tutkimus *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead* ("Praktinen intersubjektivisuus. G. H. Meadin ajattelun kehittyminen"; kustanteena 1980) on edelleen Mead-tutkimuksen ohittamaton perusteos.⁷ Meadin kuvaa se on muuttanut osoittamalla, että hän ei

loppujen lopuksi ole enempää sosiaalistuneiden aikuisten vuorovaikutuskäyttäytymisen tutkija kuin primaarisosiaalistumista empiirisesti kuvaileva kehityopsykologi. Sen sijaan Mead on mitä varten otettavin *inhimillisen toiminnan yleinen teoreetikko*, jonka ideoiden merkitys toiminnan luonteen ymmärtämiselle näyttää vain kasvavan sitä mukaa kuin niistä päästään paremmin perille.⁸ Joas on väitöskirjatyöstään lähtien samastunut Meadin edustamaan pragmatistisen filosofian perinteeseen, kuitenkin enemmän sen itsenäisenä soveltajana kuin suuntauksen historiaa kaivelevana tutkijana.

Kuulu brittiläinen sosiologi Anthony Giddens kiinnitti huomiota Joasin teokseen ja vaikutti siihen, että se käännettiin englanniksi vuonna 1985. Tämä, samoin kuin Joasin yhteinen teos Axel Honnethin kanssa, *Soziales Handeln und menschliche Natur* ("Sosiaalinen toiminta ja ihmisluonto", 1980), teki hänen nimeään tunnetuksi myös yleiseurooppalaisessa keskustelussa.⁹ Tohtoriksi väittelyn jälkeen Joas työskenteli aluksi empiirisenä sosiologina Max Planck -instituutissa, selvittäen, sijoittuvatko korkeasti koulutetut työmarkkinoilla koulutustaan vastaaviin tehtäviin. Samaan aikaan, ja etenkin saatuaan ensimmäisen professuurinsa (vuonna 1987), hän jatkoi myös sosiologian teoreettisten perusteiden tutkimusta useissa kirjoituksissa. Vuonna 1992 hän julkaisi näiden tutkimusten pohjalta lähes samanaikaisesti kaksi kirjaa. Artikkelikokoelma *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie* sisältää tärkeimmät Joasin edellä mainituista artikkeleista ja tarkastelee yhteiskuntateorian yleisiä kysymyksiä pragmatistisen filosofian pohjalta, mikä oli tuolloin uutta.¹⁰ Sen sisarteos, systemaattinen monografia *Die Kreativität des Handelns* puolestaan esittää uuden tulkinnan inhimillisen toiminnan yleisestä luonteesta.¹¹ Tämä tulkinta sekä käsitteellistää toiminnan uudella tavalla että pyrkii tarjoamaan positiivisen vaihtoehdon sellaisille käsityksille, jotka johtavat toiminnan joko (rationaalisen) valinnan ideasta tai sosiaalisista odotuksista ja normeista. Joasin luovuus-käsitteen erityispiirteisiin palaan tuonnempana tarkemmin.

Pragmatismus und Gesellschaftstheorie -kokoelman kirjoituksista voi poimia esiin Joasin välienselvittelyn kriittisenä teoriana tunnetun saksalaisen yhteiskuntateorian suuntauksen kanssa. Kuten edellä kirjan kolmannessa osassa on käynyt ilmi, tämä suuntaus syntyi maailmansotien välisenä aikana Frankfurtissa toimineen yhteiskuntatieteellisen tutkimuslaitoksen ympärille ja sai kansallissosialismin ja toisen maailmansodan aikaisesta emigraatiokaudestaan alkaen myös kansainvälistä huomiota ja vaikutusvaltaa.¹² Frankfurtin koulukuntaa on usein pidetty mallitapauksena monitieteisestä ja kriittisestä yhteiskuntatutkimuksesta, mutta tämän käsityksen Joas kyseenalaistaa. Frankfurtin koulu oli hänen mielestään monissa

ennakko-oletuksissaan pikemminkin perinteiseen pitäytyvä ja skemaattinen, nojasi yksilökäsityksessään liiaksi psykoanalyysiin, ja sen marxilaista yhteiskuntateoriaa voi sanoa kriittiseksi ainoastaan termin poleemisessa mielessä. Koulukunnan rajoittuneisuudesta kertoo sekin, että kohdattaessaan emigraatiokaudellaan Yhdysvalloissa monitieteisen, yhteiskuntakriittisesti suuntautuvan tutkimusperinteen, pragmatismien, frankfurtilaiset osasivat orientoitua siihen ainoastaan kaikkein latteimpien eurooppalaisten stereotyyppien kautta. Nämä ajatussuunnat tietysti erosivat sisällöltään siinä suhteessa, että frankfurtilaisten kulttuuripessimismin tilalle pragmatismi on asettanut varovaisen, *tietoon perustuvan* optimismien. Jos käydään arvioimaan, kumpi kanta on ennakoanut historian myöhempiä kulkua osuvammin, niin ainakin minusta näyttää, että elämme tätä nykyä moniarvoisemmassa yhteiskunnassa kuin mitä frankfurtilaiset kolme neljänneksivuosisataa sitten pelkäsivät.

ARVOT JA NIITÄ TOTEUTTAVA YKSILÖ

Millainen oikeastaan on arvojen suhde inhimilliseen käyttäytymiseen? Usein sanotaan, että yhteiskunnan arvopohja on murenemassa, kun kuullaan uutisia väärinkäytöksistä tai omavaltaisuudesta. Ihmiset voivat kuitenkin olla valmiita jopa kuolemaan arvojensa puolesta, kuten esimerkiksi itsemurhapommittajat tekevät. Joas lähestyy arvojen ja käyttäytymisen suhdetta uudesta näkökulmasta teoksessaan *Die Entstehung der Werte* (1997). Hän ei etsi arvoja käyttäytymisen ulkopuolelta, muusta todellisuudesta, vaan paremminkin käyttäytymisen tai toiminnan *sisäpuolelta*.¹³

Kirjan otsikko, joka viittaa arvojen syntymiseen, saattaa olla tarpeettoman lakoninen. Se voi tuoda mieleen kysymyksen ensimmäisistä arvoista historian aamuhämärässä, mutta puhe ei ole niistä. Joas tarkastelee lähinnä arvositoumusten (*Wertbindungen, value commitments*) syntyä. Hänen mukaansa arvoja ei löydetä ulkoisesta todellisuudesta samalla tavoin kuin luonnontieteissä voidaan löytää ennestään tuntemattomia tähtiä tai eliölajeja, jotka ovat olemassa löytämistapahtumasta riippumatta. Toisaalta arvot eivät ole pelkän sosiaalisen konstruktion tai sopimuksen tulosta, vaikka Joas puhuukin arvositoumuksista. Sitoutuminen ei nimittäin sellaisenaan tuota arvojen mukaista käyttäytymistä, vaan jonkinlainen käyttäytymisen päinvastoin edeltää sitä. Uusi arvositoumus voi *muuttaa* yksilön käyttäytymistä, mutta ei luoda sitä tyhjästä. Kolmas aiheeseen joskus liittyvä väärinkäsitys on se, että arvot olisivat ikään kuin pitkän aikavälin tai korkeamman kertaluvun preferenssejä. Tätä käsitystä vastaan Joas luonnehtii

niitä emotionaalisesti latautuneiksi refleksiivisiksi mittapuiksi, joiden avulla ihminen voi *arvioida* omia preferenssejään. Yksilöiden noudattamat arvositoumukset syntyvät tietynlaisten kokemusten yhteydessä ja nämä kokemukset, kuten kokemukset ylipäättään, puolestaan syntyvät *toiminnan* yhteydessä.

Noista erikoislaatuisista kokemuksista Joas käyttää vaikeasti suomennettavaa termiä *Selbsttranszendenz* (*self-transcendence*). Puhe on lähinnä sellaisista kokemuksista, joita kutsutaan ”tietoisuutta syventäviksi”. Joasin lempihavainnollistus on rakastumisen kokemus, mutta kaikki tietoisuutta syventävät kokemukset eivät ole rakastumisen tavoin positiivisia, sillä tunnetaan myös traumatisoivia kokemuksia.¹⁴ Esimerkkejä tietoisuuden syvenemisestä löytyy monista yhteyksistä, mutta ne eivät ole kovin yhdenmukaisia. Sosiologeille tutuin saattaa olla klassikko Émile Durkheimin *Uskontoelämän alkeismuodoissa* (*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) tutkima uskonnollisten riittien yhteydessä tapahtuva ”kollektiivinen haltioituminen”. Tällaisen kokemuksen ei silti tarvitse olla kollektiivinen, vaan se voi olla myös yhden yksilön kokemus, kuten filosofian ja psykologian klassikko William James esitti teoksessaan *Uskonnollinen kokemus* (*The Varieties of Religious Experience*, 1902).¹⁵ Ei liioin tarvitse hakea vain kaukaisia esimerkkejä, vaan aikanaan varsin tunnetut kuvaukset ensimmäisen maailmansodan varhaisvaiheen aikaisesta sotainnostuksesta kertovat Joasin mukaan myös tietoisuutta syventävästä ”oman minän transspondenssista”. Tätä ilmiötä tarkasteli teoreettisesti Georg Simmel.

Tällainen kokemus itsessään ei vielä riitä tuottamaan uusia arvositoumuksia, vaan yhtä ratkaisevaa on se, mitä Joas kutsuu *kokemuksen artikuloinniksi*. Reflektoidessaan eli artikuloidessaan kokemustaan yksilö suhteuttaa sen niihin arvoihin, joita hänellä on jo ennestään. Artikulointikaan ei sinänsä ole vielä samaa kuin arvositoumus, sillä Joasin mukaan aitojen arvojen suhde niitä noudattavaan ihmiseen on jännittävällä tavalla kaksinainen. Perustaviin arvoihin sitoutuvassa käyttäytymisessä pakottavuuden tunne ja toisaalta vapaaehtoisuuden tunne eivät näet ole ristiriidassa, vaan pikemminkin vahvistavat toisiaan. ”On selvää, että arvositoumukset eivät noin vain nouse esiin tietoisista pyrkimyksistä, vaan voimakkaan arvositoumuksen yhteydessä ihminen kokee tunteen, että ’mitään muuta en voisi tehdä’. Eikä hän koe tätä tunnetta vapaan tahtonsa rajoituksena, vaan päinvastoin vapautensa korkeimpana ilmauksena.”¹⁶ Kun Martti Luther sanoi kirkolliskokouksen edessä, että ”Tässä seison enkä muuta voi”, hän ei ilmaissut vain avuttomuuttaan esivallan käsissä vaan myös lujaa sitoutumistaan omiin uusiin arvoihinsa.

Luther käy esimerkistä myös siinä suhteessa, että arvoja on Joasin mukaan kahta päätyyppiä, uskonnollisia ja moraalisia. Nämä menevät helposti sekaisin, sillä useimmat uskonnot sisältävät myös moraalisia elämänohjeita (vrt. kymmenen käskyä), mutta viime kädessä kyse on kahdesta eri asiasta, joista uskonnolliset arvot antavat Joasin mielestä perustavamman esimerkin arvojen sitovuudesta. Juuri uskonnollisissa arvoissa arvojen normatiivinen vaikutus on voimakkaimmillaan, eli normatiivisuus ”tekee helpoksi ja rakastettavaksi sen, mikä on joka tapauksessa välttämätöntä”, kuten William James kuvasi uskonnollisen kokemuksen mukaista käyttäytymistä.¹⁷

IHMISARVO VÄKIVALTAISESSA HISTORIASSA

Joas soveltaa arvoteoreettista tarkastelutapaansa kirjassa, jota hän pitää (ainakin tähänastisena) pääteoksenaan, ihmisarvon ja ihmisoikeuksien luonnetta tarkastelevassa teoksessa *Die Sakralität der Person* (2011). Sekä tämän aiheen että sen tarkastelutavan taustan muodostaa hänen edellä jo lyhyesti kommentoitu historianäkäsityksensä, jonka mukaan väkivalta on historiassa hallitsevampi ilmiö kuin (varsinaisen historiatieteen ulkopuolisen) yhteiskuntatieteellisen kirjallisuuden antaman kuvan perusteella voisi olettaa. Joasin kirjoituskokoelma *Kriege und Werte* (”Sodat ja arvot”, 2000) tarkastelee sekä varsinaisen sodan että ”kylmänä sotana” tunnetun latentin väkivallan vaikutuksia yhteiskuntaan ja pohtii, onko väkivalta kenties jopa jonkinlainen konstitutiivinen piirre modernissa.¹⁸ Joasin ja Wolfgang Knöblin yhteinen teos *Kriegsverdrängung* (2008) puolestaan pyrkii esittämään kattavan ja ajantasaisen katsauksen siitä, mitä eri yhteiskuntatieteet, taloustieteestä politologiaan ja varhaisista klassikoista nykypäivään, ovat saaneet sodasta ja muusta väkivallasta sanotuksi.

Yhteiskuntarauhan turvaamiseksi yhteiskunnan tulee perustua sopimukseen, jolla jollekin keskeiselle instituutiolle luovutetaan yksinoikeus väkivallan käyttöön tässä yhteiskunnassa – näin opetti klassikko Thomas Hobbes 1600-luvulla. Joasin ja Knöblin mukaan jää usein huomaamatta, että tällainen sopimus pikemminkin ulkoistaa väkivallan kuin varsinaisesti poistaa sen. ”Luonnontila” eli vahvemman oikeus, jonka poistamiseksi yhteiskuntasopimus solmitaan, vallitseekin nyt yhteiskunnan kansainvälisillä rajoilla, suhteessa toisiin yhteiskuntiin. Tämä ei tietenkään tarkoita, että se olisi täysin kadonnut yhteiskunnan jäsenten elämästä. Sisällissodan uhka vain on korvattu kansainvälisen sodan uhkalla. Tästä asetelmasta juontuu eräs yhteiskuntateorian keskeinen kehityslinja, jota kirjoittajat

kutsuvat ”valtapoliittiseksi realismiksi”, ajatus, että sota ja väkivalta ovat yhteiskunnassa (tai sen rajoilla) välttämätön paha, jonka kanssa on tultava toimeen. Tämä ajatus tiivistyy paroni Clausewitzin usein lainatussa sananparressa ”Jos haluat rauhaa, valmistaudu sotaan”.

Tälle ajatukselle on historiassa tarjottu myös vaihtoehtoa, jonka ideaalittyyppiä kirjoittajat kutsuvat ”pasifistiseksi utopiaksi”. Utopia-termi ei tässä viittaa toiveajatteluun vaan ajatuskokeeseen. Selkein esimerkki pasifistisesta utopiasta on filosofi Immanuel Kantin tutkielma pyrkimyksestä *Ikuiseseen rauhaan* (*Zum ewigen Frieden*, 1795), joka oli myös suora vastaus Hobbesille. Valistusajattelu kaikkiaankin korosti kansainvälisen rauhan arvoa. Skottilaiset valistusfilosofit, David Hume, Adam Smith ja muut, jotka luetaan myös systemaattisen yhteiskuntatieteen klassikoihin, uskoivat laajenevan maailmankaupan rauhoittavan kansainvälisiä suhteita. Näin näytti alkuun olevankin, kunnes maailmankauppa alkoi yhä enemmän toteuttaa eri maiden imperialistisia pyrkimyksiä, ja kauppaan liitetty pasifistisen utopian ajatus vaihtui kansallisten intressien perusteluksi valtapoliittisen realismin näkökohdilla.

Kuten mainitsin, perinteiset yhteiskuntatieteet ovat Joasin ja Knöblin mielestä vältelleet väkivallan ennakkoluulotonta tutkimusta. Yksi syy tähän on näiden tieteiden liberalistiseen maailmankuvaan juontuvissa juurissa. Väkivallan välttely aiheena johtaa kuitenkin siihen, ettei esimerkiksi sosiologia pysty kunnolla suoriutumaan yhdestä keskeisestä tehtävästään, aikalaisdiagnoosista. Sota ei ole kadonnut nykymaailmasta, ja sen rinnalle on ilmestynyt uusia järjestelmällisen väkivallan muotoja, kuten terrorismi, ja Joasin ja Knöblin mukaan on naiivia olettaa, kuten joskus tehdään, että esimerkiksi yleinen globalisaatiokehitys sinänsä riittäisi rauhoittamaan maailmaa. Juuri kansallisvaltiorajojen ja kansallisvaltioidentiteetin katoaminen mahdollistaa sen, että nämä nykyaikaisimmat väkivaltamuodot voivat lähestyä toisiaan. Vuosituhannen vaihteessa alettiinkin puhua vakavasti ”yksityisen sodankäynnin” mahdollisuudesta, sodankäynnin, jonka osapuolena ei tarvitse olla kansallisvaltio. Joasin ja Knöblin kirjoitusajankohdan jälkeen on myös käynyt ilmeiseksi, ettei tämä asiointila ole pelkästään teoreettinen mahdollisuus.

Tämä historianäkäsitys on siis taustana aiheelle, jota Joas käsittelee teoksessaan *Die Sakralität der Person*. Sota ja väkivalta eivät vain aiheuta tuhoa samalla tavoin kuin luonnonkatastrofit. Ne ovat nimenomaan tarkoituksellista pahantekoa toista ihmistä kohtaan, eivätkä ne loukkaa vain toisen ihmisoikeuksia vaan myös ja ennen kaikkea hänen *ihmisarvoaan*. Tätä vastaan Joas esittää, että ihminen tulisi ymmärtää loukkaamattomaksi,

sanan tässä mielessä ”pyhäksi”. Ennen kuin syvennyttään tähän teokseen, tulee mainita vielä yksi piirre sen kirjoittajassa.

Joas on uskova katolinen kristitty, minkä hän on aina tuonutkin esiin omakuvallisissa kirjoituksissaan ja haastatteluissaan.¹⁹ Hänen teoreettisissa töissään tämä on kuitenkin alkanut näkyä vasta 2000-luvulla. Vuonna 2004 hän julkaisi kokoelman erilaisia kirjoituksia, klassikkoesittelyistä aikalaisdiagnooseihin, joiden yhteisenä nimittäjänä oli kysymys *Braucht der Mensch Religion?*, tarvitseeko ihminen uskontoa.²⁰ Joasin vastaus on se, että ihminen tarvitsee uskontoa, vaikka ei suinkaan mitä tahansa; fundamentalismin eri muotoja hän arvostelee yhtä suorasukaisesti kuin maallisemmin suuntautuvat kirjoittajat. Tällaisena kirjaa voi pitää piristävänä vastineena Richard Dawkinsin, Sam Harrisin tai Christopher Hitchensin kaltaisille kirjoittajille, jotka muutta mutkitta palauttavat kaiken arvosteltavan yhteiskunnassa juuri uskontoon. Joas ei kiistäkään, että uskonnolla on aina perusteltu myös asioita, jotka ovat ristiriidassa sekä uskonnon että alkeellisimpienkin ihmisoikeuskäsitysten kanssa. Tuossa kirjassa hän ottaa ensi kertaa esiin kysymyksen, jota hän sitten käsittelee laajemmin teoksessa *Die Sakralität der Person*. Puheena on edellä jo alustavasti mainittu idea, jonka mukaan ihmisoikeus-käsitteen kunnollinen ymmärtäminen edellyttää, että siihen sisältyy myös ajatus loukkaamattomasta *ihmisarvosta*. Yhteiskunta ei ole oikeudenmukainen vain salliessaan yksilöilleen mahdollisimman paljon toimintamahdollisuuksia (eli vapauksia ja oikeuksia). Sen tulee myös turvata yksilöiden ehdoton koskemattomuus.

NORMATIIVISUUDEN JA HISTORIALLISEN SUHTEELLISUUDEN VÄLINEN DILEMMA

Joas erottaa moraalifilosofian kehityksessä kaksi päälinjaa. Näistä ensimmäisen muodostavat abstraktit oikeus- tai oikeudenmukaisuusteoriat, joiden historian voi aloittaa Kantista ja joita ovat 1900-luvulla jatkaneet muun muassa John Rawls ja Jürgen Habermas. Toinen päälinja palautuu Friedrich Nietzscheen, joka pyrki kiistämään Kantin näkemysten yleispätevyyden paljastamalla moraalin alkuperän omalla *genealogiaksi* kutsumallaan historiallisella tutkimuksella. Sen merkittävin jatkaja oli seuraavalla vuosisadalla Michel Foucault. Kumpikaan vaihtoehto ei tyydytä Joasia. Hänen mielestään moraalin tutkimuksen on kyllä oltava historiallisesti tietoisempaa kuin abstraktit oikeudenmukaisuusteoriat ovat olleet, mutta se ei silti saa horjahtaa nietzscheläisen perinteen historialliseen relativismiin. Jotain edistystä historiassa voi havaita, ja Joasin mielestä ihmisarvon

perusteellisempi tiedostaminen viimeisten kahdensadan vuoden aikana on siitä yksi osoitus. Samalla hän esittää, ettei ihmisarvon sisältävän ihmisoikeuskäsityksen kehittyminen olisi ollut mahdollista kokonaan ilman uskonnon myötävaikutusta.

Die Sakralität der Person alkaa ja päättyy klassisten ihmisoikeusdokumenttien ja ne synnyttäneiden keskustelujen historiallisella kuvauksella. Ensimmäinen luku tarkastelee Ranskan vallankumouksen (1789) ja Yhdysvaltain itsenäisyysjulistuksen (1776) yhteydessä esitettyjen ihmisoikeusartikloiden syntyä. Samalla Joas pyrkii myös kiistämään tavanomaisen käsityksen valistusajattelun johdonmukaisesta maallisuudesta ja uskonnonvastaisuudesta. Teoksen päättää kuvaus YK:n ihmisoikeuksien julistuksen (1948) syntymistilanteesta, julistuksen tärkeimmistä arkkitehdeista sekä heidän motiiveistaan ja menettelytavoistaan, kun julistus saatettiin YK:n virallisena kannanottona julkisuuteen. Erona YK:n ihmisoikeusjulistuksen ja sen klassisten edeltäjien välillä on se, että ihmisarvo tulee uudemmassa dokumentissa selvemmin huomioiduksi, esimerkiksi kun se määrää: ”Ketään ei saa alistaa kidutukseen tai raakaan, epäinhimilliseen tai nöyryyttävään kohteluun.”

Kirjan alun ja lopun välillä on filosofisempaa keskustelua, jossa huomio kiinnittyy erityisesti neljänteen lukuun, ”Weder Kant noch Nietzsche: Was ist affirmative Genealogie?“, suomeksi kutakuinkin ”Ei Kant eikä Nietzsche: Mitä on affirmatiivinen genealogia?”. Joas kutsuu sitä metodologiseksi välitarkasteluksi (*Zwischenbetrachtung* – huomaa alluusio Max Weberiin), mutta tämä ilmaus ja luvun otsikko lupaavat ehkä hiukan enemmän kuin luvun teksti pitää. Joas käy siinä läpi saksalaisklassikko Ernst Troeltschin tuotantoa, erityisesti tämän historianmetodologista teosta *Der Historismus und seine Probleme* (”Historismi ja sen ongelmat”, 1922). Troeltsch osoittautuu monipuolisemmaksi ajattelijaksi kuin oppihistoria hänet yleensä muistaa – sehän muistaa hänet lähinnä Weberin aisaparina uskonnonso-siologiassa – mutta Joas tuo tämän esille ehkä turhankin perusteellisesti. Hän on varmaan oikeassa siinä, ettei Troeltschin ajattelua voi ristiriidatta sijoittaa enempää Kantin kuin Nietzschen aloittamaan perinteeseen. Joasin kanta, että genealogisella historiankirjoituksella voi tavoitella myös historiallisesti pysyvämpiä kehityskulkuja, jotka eivät ole alttiita epäilyksille relativismista, saa kuitenkin oikeastaan parempaa tukea hänen omista historiallisista analyysistaan kuin Troeltschin metodologian laajasta referaatista. Tulee mieleen kysyä, tarvitseeko nykyaattelijan aina löytää itselleen historiallinen esikuva samalla tavoin kuin Foucault esittää itsensä Nietzschen seuraajana tai Habermas Kantin. Olipa viittaus Troeltschiin tarpeellinen tai

ei, Joasin ”affirmatiivinen genealogia” pyrkii tarjoamaan aidon vaihtoehdon nietzscheläisen perinteen ”negatiiviselle genealogialle” moraalin historiallisessa tutkimuksessa. Nietzsche voi olla oikeassa kiistäessään moraalisten periaatteiden olevan ikuisia ja ajattomia formaaliperiaatteita ja tähdentäessään niiden olevan ihmisten tekoa. Tämä ei silti vie moraaliperiaatteilta niiden kaikkea yleispätevyyttä, vaan niiden jonkinlaista täydellistymistä historiassa voi havaita, kuten ihmisarvo-käsitteen alan laajeneminen osoittaa.

On helppo yhtyä Joasin kantaan, että kestävään ihmisoikeuskäsitykseen täytyy sisältyä loukkaamattoman ihmisarvon ajatus.²¹ Silti voi kysyä, onko tosiaan mahdotonta perustella ihmisarvoa niin, ettei samalla viittaa myös uskontoon, kuten hän edellyttää. Tämän luvun alussa mainitsin myös Joasin käsityksestä historiallisen muutoksen ennustamattomuudesta. Arvelen hänen olevan tässä pitkälti oikeassa mutta oivaltaneen asian ehkä juuri siksi, että hän saksalaisena on päässyt seuraamaan aitiopaikalta ainutlaatuista historiallista muutosta, Berliinin muurin kaatumista ja muita syksyn 1989 dramaattisia tapahtumia Itä-Euroopassa. Lienee totta, että nuo tapahtumat löivät ällikällä paitsi kaikki yhteiskuntatieteilijät myös salaiset tiedustelupalvelutkin, kuten Joas osuvasti muistuttaa.²² Toinen samanlainen ennakoimaton mullistus on sittemmin ollut ”arabikeväänä” tunnettu tapahtumasarja Välimeren ympäristön muslimimaissa 2010-luvun alussa. Tällaisia suhteellistavia vaikka hyvänsuopia varauksia ei tarvitse esittää tarkasteltaessa Joasin ensimmäistä perustavanlaatuista teoreettista saavutusta, inhimillisen toiminnan luovuutta koskevaa teoriaa, johon seuraavassa syvennyn tarkemmin.

INHIMILLINEN TOIMINTA LUOVANA TOIMINTANA

Luonnehtiessaan inhimillistä toimintaa luovaksi Joas ei tarkoita, että meissä kaikissa asustaisi jonkinlainen pieni taiteilija. Hän ei liioin ehdota luovuutta joksikin toiminnan uudeksi selittäjäksi, joka aiemmalta tutkimukselta olisi jäänyt huomaamatta. Eikä hän liioin ole altis sille vastahuomautukselle, jonka toisinaan kuulee tästä teoriasta puhuttaessa, että ”kyllähän myös X korostaa kovasti ihmisen luovuutta”, jolloin X on keskustelukumppanin suosikkiajattelijä tai teoreettinen auktoriteetti. Joas ei näet korosta niinkään ihmisen vaan ihmisen *toiminnan* luovuutta. Luovuus luonnehtii hänen mukaansa ihmisen toimintaa kauttaaltaan, oikeastaan kaikki inhimillinen toiminta on luovaa toimintaa. Edelleen on pidettävä mielessä, ettei Joas teorian esittelevässä teoksessaan *Die Kreativität des Handelns* (1992) puhu luovuudesta ylisummaan, vaan hänen varsinaisena aiheenaan on se, mitä

hän kutsuu termein *die Situiertheit der Kreativität*, ”luovuuden tilannesidonaisuus”. Eli kuten Karl Marx aikoinaan sanoi, ihmiset tekevät kyllä itse historiansa, mutta he eivät tee sitä itse valitsemisessaan olosuhteissa. Toisin sanoen Joas pyrkii esittämään uuden ja perustellumman käsityksen siitä, mihin vanhastaan on viitattu ihmisen toiminnan *vapautena*.

Miksi muka tarvittaisiin jokin uusi tulkinta toiminnan vapaudesta, eikä vanha käsitys hyvin kelpaa, saattaa kriitikko aluksi kysyä. Edellinen luonnehdinta, jonka mukaan toiminta tapahtuu (ja luovuus toteutuu) – aina – jossain nimenomaisessa tilanteessa, antaa jo ensimmäisen vihjeen siitä, missä mielessä perinteinen käsitys ei kelpaa. Vapaan toiminnan ajatusta seurattaessa toimintatilanteita pidetään periaatteessa samanarvoisina – tai, jos näin ei ole, niin tällöin toimintaa jollain tavoin häiritään ulkoa päin. Perinteinen käsitys ymmärtää toiminnan vapauden toimijan *ajattelun* vapaudeksi eikä kiinnitä suurtakaan huomiota toimijan kehollisuuteen – jota ilman ajattelua ei voisi olla. Oletus vapaasta toiminnasta lähtee myös yleensä siitä, että erillinen itsenäinen yksilö on teorianmuodostuksen luontevin lähtökohta, myös yhteiskuntatieteissä, ja kysymys toiminnan sosiaalisuudesta nousee esiin vasta pohdittaessa yksilön eksplisiittisiä vuorovaikutussuhteita toisiin ihmisiin.

Näitä perinteisiä oletuksia oikaistakseen Joas esittää, että toiminta ensinnäkin (i) tapahtuu aina jossain nimenomaisessa tilanteessa, joka voi sanalla toiminnalle ylikäymättömiä toteutumisehtoja. Toinen (ii) oikaiseva teesi koskee inhimillisen intentionaalisuuden kehollisuutta. Ihmisen toiminnan intentionaalisuuden alkuperäinen tyyssiä ei ole hänen mielessään vaan hänen kehossaan, tarkemmin sanoen hänen ruumiillisessa toiminnassaan.²³ Kolmas (iii) Joasin puolustama teesi esittää, että ihminen on jo ”primaaristi sosiaalinen”, toisin sanoen ihmismieli on intersubjektiivisesti konstituoitunut, ja yksilöllisen subjektiviteetin kehittyminen perustuu mielen tähän ominaisuuteen. Näissä käsityksissä näkyy Joasin velka pragmatistisen filosofian perinteelle (vaikka ei yksinomaan sille). Se tulee esiin vielä korostuneemmin hänen tähdentäessään, että ihmisen tietoinen kognitio (havaitseminen, tiedostaminen ja ajattelu) ei tapahdu erillään muusta toiminnasta, vaan päinvastoin *toiminnan yhtenä vaiheena*, kuten pragmatismen filosofiklassikot, Peirce, James, Dewey ja Mead korostivat. Sekä uutena kuvauksena ihmisen toiminnasta että argumentoidessaan sellaisia edeltäviä käsityksiä vastaan, jotka johtavat toiminnan joko rationaalisesta valinnasta tai sosiaalisista odotuksista, Joasin teoria liikkuu varsin korkealla yleisyytasolla. Tästä seuraa, että sen argumentti on kaksitahoinen: se puhuttelee sekä sosiologeja että filosofiä ja kyseenalaistaa kumpienkin edeltäviä käsityksiä.

Joas aloittaa *Die Kreativität des Handelns* -teoksensa keskustelulla sosiologian klassikoista, ja kehitellessään omaa teoriaansa myöhemmissä luvuissa hän käy koko ajan dialogia sellaisten aikalaistensa kuin Habermasin, Luhmannin ja Parsonsin kanssa. Yhtä kaikki, niin yleinen argumentti kuin Joasin on aina samalla myös filosofinen argumentti, kuten edellä totesin. Tämä johtaa mielenkiintoiseen johtopäätökseen, kun käydään arvioimaan, kuinka hyvin tämä teoria on menestynyt myöhemmän keskustelun valossa. Sosiologien keskuudessa se on alkuhuomion jälkeen jäänyt puheenvuoroksi, johon silloin tällöin viitataan mutta harvoin puututaan. Filosofisena teoriana sillä taas on ollut – implisiittisesti – loistava menestys, mutta vain implisiittisesti pikemmin kuin tunnustettuna läpimurtona.²⁴ Luovan toiminnan teorian kolme edellä mainittua alateoriaa ovat näet kukin saaneet hämmästyttävän vankkaa tukea niistä aluevaltauksista, joita ”empiirisesti edesvastuullinen” mielenfilosofia on viime aikoina saavuttanut.²⁵ Tarkemmin sanoen erityisesti kognitiotieteen tuloksiin pohjaava mielenfilosofia (tai lyhyesti kognitiotieteen filosofia) on vankistanut noita kolmea käsitystä, joihin Joas päätyi teoreettisina hypoteeseina jo yli neljän-nesvuosisata sitten.

Viimeaikaisen kognitiotieteen filosofian keskeisin yleinen tulos on se, että ihmisen abstrakteimmatkin mielentoiminnot tulee ymmärtää kehoallisen toiminnan osiksi ja sen perustalle rakentuviksi. *Thought is always embodied, and the body is always embedded*, kuuluu kognitiotieteilijä Andy Clarkin ja aivotutkija Gerald Edelmanin yhteinen iskulause.²⁶ Tämä tarkoittaa paitsi siis sitä, että ihmismieli on aina erottamattomassa yhteydessä kehoon, myös sitä, että kehomme on erottamattomassa eikä kontingentissa suhteessa ympäröivään aineelliseen todellisuuteen – ja tätä suhdetta välittää ihmisen toiminta. Jo ensi näkemältä nämä uusimman empiirisen tutkimuksen tuloksista johdetut periaatteet antavat tukea Joasin hypoteesille siitä, että toiminta tapahtuu aina jossakin (viime kädessä materiaalisessa, mutta ihmisellä lähes aina symbolien välittämässä) toimintatilanteessa. Hypoteesi intentionaalisuuden kehoallisuudesta hyötyy samalla tavoin kognitiotieteen tuloksista, kun nämä tähdentävät mielentoimintojen erottamattomaa, ei kontingenttia, yhteyttä ruumiilliseen perustaansa. Joasin kolmas teesi, joka koskee ihmismielen intersubjektiivista eli primaaristi sosiaalista perustaa, saa kenties eniten tukea tieteen viimeaikaisista tuloksista. Ihmismielen perustuminen kyvylle lukea toisen mieltä (eli se, että subjektiivisuus perustuu intersubjektiivisuuteen) alkoi olla vakiintunut käsitys jo vuosituhannen vaihteessa,²⁷ ja sittemmin on löydetty myös se neurologinen mekanismi, johon tämä toiminto perustuu. Se on löydetty toteamalla ennestään

tunnetuille havaitsemista ja motoriikkaa koordinoiville aivosoluille vielä kolmas erityinen tehtävä, toisen yksilön toiminnan peilaaminen noiden mainittujen toimintojen yhteydessä.²⁸

Tämä kaikki johtaa varsin mielenkiintoiseen johtopäätökseen Joasin luovan toiminnan teorian statuksesta. Se suoriutuu paremmin (empiirisesti edesvastuullisena) filosofisena teoriana kuin sosiologisena teoriana, siis päinvastoin kuin Joas itse alun perin tarkoitti. Empiirisenä kuvauksena ja yleistyksenä se näyttää pitävän yllättävänkin hyvin paikkansa. Sen sijaan se ei Joasin esittämässä muodossa täysin suoriudu siitä, minkä hän itse nimesi sen päätehtäväksi, eli toimimisesta yleisenä yhteiskuntatieteellisenä, viime kädessä sosiologisena teoriana. Heti teoriansa valmiiksi saatuaan Joas näet mainitsi sen ensisijaiseksi tavoitteeksi arvostella positiivisesti yhteiskuntatieteissä *rationaalisen valinnan teoriana* tunnettua yleistä ideaa.²⁹ Sen tulisi siis sekä paljastaa niitä yleensä lausumattomia oletuksia, joihin rationaalisen valinnan teoria nojaa, että tarjota tälle parempi vaihtoehto. Ensimmäinen osa tehtävästä toteutuu Joasin omien edellä esiteltyjen hypoteesien myötä. Sen jälkimmäinen ja tietenkin keskeisin osa, positiivisen vaihtoehdon tarjoaminen, sen sijaan ei toteudu. Rationaalisen valinnan idean kannattaja voi näet aina todeta, ettei kysymystä *rationaalisista operaatioista* voi kokonaan sivuuttaa, oltiinpa taustaoletuksista mitä mieltä tahansa. Ja tähän Joasin teorialla ei hänen esittämässään alkuperäisessä muodossa ole vastaväitettä.

Rationalistin huomausta vastaan ei kuitenkaan tarvitse jäädä aseettomaksi. Luovan toiminnan teorian kannattajan tulee tähdentää aluksi, ettei valinnan idea välttämättä ole edustavin kuvaus ihmismielen rationaalisuuden toimintaperiaatteista. Kuinka ollakaan, on olemassa myös eksplisiittisiä teorioita luovaksi tulkitusta rationaalisuudesta.³⁰ Nämä teoriat ovat loogiselta statukseltaan moitteettomia, mutta löytävät ihmisen rationaalisuudelle koko joukon muitakin tiedonintressejä kuin ne, jotka valinnan idean puitteissa voi esittää. Yleisesti ottaen ne pitävät ihmisen rationaalisuuden intressinä pikemminkin tiedon ja ymmärryksen kartuttamista ja laajentamista kuin sen skemaattista soveltamista, kuten valinnan ideaan pohjautuvissa kuvauksissa tapahtuu. Jos Joasin teoriaa täydentää myös näiltä osin, eli jos sen tulkintaan rationaalisuudesta tuo lisäaineksia, tässä tapauksessa uusimmasta logiikasta,³¹ samaan tapaan kuin edellä sen sisältämään kognition empiiriseen kuvaukseen, se hyvinkin saattaa pystyä täyttämään lupauksensa toimia myös kestäväenä ja aiemmat vaihtoehdot itseensä sisällyttävänä yleisenä sosiologisena teoriana. Kenties Joas on tosiaan onnistunut panemaan alulle, vaikka ei yksinään viemään läpi, paradigman muutoksen sosiologisessa teoriassa.³²